

VU Research Portal

Hannah Arendt en Publiek geluk

van Diest, J.

published in
Wat maakt gelukkig?
2004

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

van Diest, J. (2004). Hannah Arendt en Publiek geluk. In L. Derksen, & M. Willemsen (Eds.), *Wat maakt gelukkig?* (pp. 78-103). ATLAS.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

Hannah Arendt en publiek geluk

HAN VAN DIEST

Hannah Arendt, een van de belangrijkste politieke filosofen uit de twintigste eeuw, werd geboren in Hannover in 1906. Vanaf haar negentiende jaar studeerde zij filosofie, eerst bij Martin Heidegger en later bij Karl Jaspers. Na de machtsovername door de nazi's vluchtte ze naar Frankrijk, werd geïnterneerd, ontsnapte en kwam in de Verenigde Staten terecht. Hier werd ze na enige tijd hoogleraar filosofie aan de Universiteit van Princeton en later aan andere universiteiten. Ze wordt gekarakteriseerd als een 'public intellectual' vanwege haar analyses en publicaties over belangrijke kwesties, zoals het Eichmann-proces in Jeruzalem en de Vietnamoorlog. Enkele boeken van haar zijn: *The Origins of Totalitarianism* (1951), *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1963), *The Human Condition* (1958), *On Revolution* (1968) en *Vom Leben des Geistes* (gepubliceerd in 1979). Ze stierf in 1975 in New York.

In het denken van Hannah Arendt speelt de politieke sfeer een hoofdrol. Deze sfeer is de ruimte waarin handelingen worden verricht omwille van die handelingen zelf, en dus niet omwille van een of ander buiten die handelingen gelegen nut of doel. In dit kader spreekt Arendt van 'publiek geluk': publiek geluk kan volgens haar worden gerealiseerd door het verrichten van die intrinsiek waardevolle handelingen.

Het is de vraag hoe dit mogelijk is. De algemeen aanvaarde opvatting is dat de zin van de politieke sfeer samenhangt met on-

der andere sociaal-economische en militaire kwesties van bijvoorbeeld een land. Dienen niet juist deze kwesties in de publieke sfeer opgepakt en opgelost te worden? Ontleent die sfeer zijn bestaansrecht niet aan deze kwesties in plaats van aan de waardevolle handelingen die Arendt op het oog heeft?

Bovendien is het de vraag of de politieke sfeer wel ruimte biedt om van 'geluk' te kunnen spreken. Is deze sfeer niet bij uitstek de sfeer van draaikonterij, betweterigheid, oeverloosheid, manipulaties, demagogie enzovoort? Uiteraard, er zijn politici die plezier ervaren in hun eigen politieke spel; maar kan dat het begrip geluk hier rechtvaardigen? Zelfs wanneer men een wat positiever beeld zou hebben van de publieke, politieke sfeer, kan men zich afvragen of dit begrip hier wel van toepassing is. De politiek wordt geacht dienstbaar te zijn aan een volk of een land. Zij dient rechtvaardig en efficiënt te zijn. 'Geluk' lijkt in dit verband een vreemd begrip.

Arbeiden, werken en handelen

In *The Human Condition*, dat oorspronkelijk verscheen in 1958, gaat het Arendt om het 'actieve leven', het menselijke bestaan in zijn 'actieve' vorm. Dit leven staat tegenover het leven van contemplatie, het leven van het beschouwende denken. In haar laatste werk, *Vom Leben des Geistes* (1979), heeft Arendt ook het contemplatieve aspect van het menselijke bestaan gethematiseerd. In *The Human Condition*, dat in het Nederlands de titel *Vita Activa* meekreeg, ontvouwt Arendt een handelingstheorie waarin zij drie typen van menselijke activiteiten onderscheidt: arbeiden, werken en handelen. Ze wil laten zien dat het handelen het 'ver-

geten' aspect is van het menselijke bestaan in de hedendaagse westerse cultuur, terwijl dit toch het 'hoogste' is dat mensen in hun actieve leven kunnen bereiken. Arendt typeert de drie activiteiten als volgt.

Arbeiden Arbeid is verbonden met de noodzaak om in het levensonderhoud te voorzien. Het leven staat onder de biologische noodzaak van de instandhouding van levensprocessen en de benodigde activiteiten daarvoor. Arbeid brengt de noodzakelijke consumptiegoederen voort en arbeid beschermt de menselijke wereld tegen de natuurprocessen van verval. Huishouden is hier een goed voorbeeld van: zorgen dat er eten op tafel komt en dat het huis aan kant blijft. Hierin wordt ook goed duidelijk dat arbeid een voortdurend voortgaand proces is; je kunt nooit zeggen: ik ben klaar. Arbeiden speelt zich min of meer los van de bewuste menselijke wil en creativiteit af. Heel veel van wat mensen doen in fabrieken en kantoren, is ook arbeiden: een zich telkens hernemend proces van hetzelfde.

Werken Werken heeft in tegenstelling tot arbeid wel een begin en een einde. We moeten hierbij bijvoorbeeld denken aan een ambachtsman. Een ambachtsman brengt dingen voort die duurzaam zijn, gébruiksgoederen, geen vérbuiksgoederen. Als het product gereed is, het werkstuk af, dan kan ook het werken stoppen. In werken worden dus duurzame producten gefabriceerd. Dat kunnen behalve gebruiksvoorwerpen ook artistieke voorwerpen, gebouwen of monumenten zijn. Het betreft scheppingen van de mens die als het ware tegenover hem staan. Zij vormen zijn menselijke, dat wil zeggen niet-natuurlijke wereld. Dit is de wereld waar de mens zijn stempel op heeft gedrukt. Van be-

lang is hierbij dat werk een zekere eenzaamheid met zich meebrengt. Immers, in het werk is de maker gericht op het te bewerken materiaal en niet op zijn medemensen. Voor Arendt is arbeid een 'privé-activiteit', die zijn natuurlijke plaats heeft in de stilte en onzichtbaarheid van het privé-leven. Hij is gericht op het onderhoud van onder andere het eigen levensproces.

De wereld, het tehuis dat de mens zich op aarde heeft gebouwd van het materiaal dat de aardse natuur hem verschaft, bestaat niet uit dingen die snel worden verbruikt, maar uit dingen die langdurig worden gebruikt. Waar de natuur, en de aarde in het algemeen, de voorwaarden vormen voor het leven van de mens, daar vormen de wereld en de dingen van de wereld de voorwaarden waaronder de mens deze aarde voor dit specifiek menselijke leven bewoonbaar kan maken.

Werken brengt iets gemeenschappelijks voort, juist ook vanwege de duurzaamheid van de producten. Maar is hiermee de wereld menselijk genoeg, kunnen we volstaan met de categorieën van arbeiden en werken om de menselijke activiteiten te karakteriseren? Dat we aan arbeid niet genoeg hebben, is onmiddellijk duidelijk. Arbeid betreft immers het onderhoud van iets; het verwijst naar iets anders (het 'onderhoudsbehoefte') en door dat andere wordt de zin van arbeid bepaald.

Maar ook werken kunnen we niet verheffen tot de hoogste maatstaf voor het leven en de mensenwereld. Volgens Arendt ontstaat er een logische inconsistentie als we dat zouden doen. Haar argumentatie is samengevat als volgt: werken impliceert het schema van middel en doel. Er moet een doel gegeven zijn en zolang het werkproces aan de gang is, wordt alles getoetst op z'n geschiktheid en praktisch nut voor het bereiken van het gewenste doel. Dit levert een product op, dat zelf ook weer als middel ge-

bruikt kan worden voor een verder gelegen doel. De stoel bijvoorbeeld, die het doel is van de meubelmaker, wordt voor de koper zelf weer middel voor iets anders. Hier is op zich niets tegen. Maar als nut en bruikbaarheid de enige criteria zijn waarmee we de wereld beschouwen, ontstaat er een probleem. Denk aan het utilitarisme als filosofie: de waarde van dingen en handelingen wordt in een utilistische denkwijze afgemeten aan hun nut. Zo'n filosofie hoort ook zichzelf te omvatten en dat leidt tot de vraag: wat is het nut van nut? Deze vraag kan de nuttigheidsfilosofie niet meer beantwoorden. Dat blijkt als we pogingen tot beantwoording analyseren.

De keten van doelen die weer middelen worden, zou afgebroken kunnen worden door sommige dingen tot 'doel in zichzelf' te proclameren. Maar dat is enerzijds willekeurig – waarom die dingen wel en andere niet? – en anderzijds een contradictio in terminis: 'doel' impliceert realisering in de toekomst. En als die realisering eenmaal een feit is, dan kan dit voormalige doel de keuze van middelen niet meer bepalen en rechtvaardigen. Is het doel gerealiseerd, dan wordt het een object en is het toegevoegd aan alle middelen waaruit de mens vrijelijk kan putten.

Maar als je nu niet een bepaald doel 'doel in zichzelf' noemt, maar de mens zelf het einddoel noemt waar de keten van doelen en middelen kan worden afgebroken? Deze opvatting leidt ertoe dat we de betekenis van werken voor de mens moeten ontkennen. Het tragische is dat de mens op het moment dat hij tot zelfverwezenlijking in termen van zijn eigen activiteit lijkt te zijn gekomen, al is begonnen met de ontlustering van de wereld der dingen, het doel en het eindproduct van zijn eigen vernuft en zijn eigen handen. Wanneer de mens als gebruiker het hoogste doel is, 'de maat van alle dingen', is niet slechts de natuur, door de

mens behandeld als het bijna 'waardeloze materiaal' dat moet worden bewerkt, maar zijn ook de 'waardevolle' dingen zelf tot louter middelen geworden, waardoor ze hun eigen intrinsieke 'waarde' hebben verloren. En de dingen hebben hun eigen intrinsieke waarde omdat vanuit het standpunt van de vervaardiging het voltooide product een doel in zichzelf is; het heeft een onafhankelijke, duurzame grootheid met een eigen bestaan.

Met andere woorden, als werken/maken tot hoogste vorm van menselijke activiteit wordt verklaard, dan is dat gezien vanuit het standpunt van de vervaardiging juist. Omdat het product klaar is, los komt van de vervaardiger en daarmee ter beschikking van anderen, is het echter ook middel voor iets anders. Maar als we dan zouden zeggen dat de mens als gebruiker van al die producten het hoogste doel is, dan weerspreekt dat het karakter van het maken, waarin niet de gebruiker, maar het product intrinsiek waarde heeft. Vanwege dit probleem moet er nog een derde categorie van menselijke activiteiten zijn.

Handelen Mensen zijn verschillend en vertegenwoordigen volgens Arendt ieder iets nieuws en iets unieks. In het handelen geven mensen daaraan uitdrukking. Handelen wordt niet voorgeschreven door de natuur (arbeid) en is ook geen eenzame aangelegenheid (werk), maar voltrekt zich in de publieke ruimte die mensen met elkaar kunnen vormen. In de sfeer van het handelen laten mensen aan elkaar zien wie zij zijn.

Deze korte karakterisering is toe te lichten aan de hand van drie verschillen tussen arbeiden en werken enerzijds en handelen anderzijds. Ten eerste zijn arbeiden en werken activiteiten die tot een resultaat leiden, een uitkomst die nog bestaat wanneer de activiteit is geëindigd, zoals bijvoorbeeld het schoongemaakte

huis en de geconstrueerde machine. Het huis zal niet lang schoon blijven (verbruiksgoed), maar de machine is duurzaam (gebruiksgoed). Daarmee zijn nog niet alle menselijke activiteiten gedekt. Er zijn tal van activiteiten die geen resultaat hebben wanneer de activiteit voltooid is. Activiteit en resultaat vallen dan samen. Deze kwestie was al in de Griekse filosofie aan de orde. Zo onderscheidde Aristoteles het maken van een fluit van het fluitspelen zelf. Het eerste is een voorbeeld van werken of produceren maar het tweede niet. Het spelen heeft geen doel zoals het maken een doel heeft. Om het iets anders te zeggen: doel en activiteit vallen in het spelen samen. Of nog iets anders geformuleerd: de zin of betekenis van het fluitspelen als een handeling ligt in eerste instantie in die handeling zelf. Het gaat hier om 'zin' en niet om een 'doel'. Het bespelen staat niet los van de bespeler; we kunnen hier niet spreken van een gerealiseerd doel dat vervolgens weer middel voor een ander doel wordt. Nu zou je kunnen tegenwerpen dat het fluitspelen middel kan zijn om iemand te kalmeren of om een gehoor te vermaken. Dan is er toch ook een doel? Dat is waar, maar toch is het anders dan bij werken. De veelheid aan doelen (kalmeren en vermaken) duidt er al op dat er geen innerlijke verbondenheid is tussen een enkel doel en het fluitspelen. De beide hier genoemde doelen bepalen niet het proces van het fluitspelen (hoogstens de keuze van de te spelen stukken), terwijl het doel van de stoel als product wel het gehele proces van het maken van de stoel bepaalt. Het voorbeeld van het fluitspelen kunnen we generaliseren; er zijn allerlei activiteiten met dit karakter. Dergelijke activiteiten vallen bij Arendt onder de noemer 'handelen'.

Wat werken of maken is, wordt vooral duidelijk door het schema van doel en middel. Als handelen zich hiervan onderscheidt,

heeft handelen dan geen doel? Zo nee, is handelen dan niet ongericht? Bij werken kan het doel niet het laatste woord zijn, zelfs niet de idee van de mens als doel in zichzelf. Wat kan er dan nog meer zijn dan een doel? Hier komt het woord zin naar voren. Vergeleken met doelen, die gerealiseerd worden en daardoor als doel verdwijnen, is zin permanent. Zin zou je ook wel een bepaald soort doel kunnen noemen, maar dan een doel dat niet verdwijnt als het gerealiseerd is. Het verschil tussen doel (of nut) en zin kan taalkundig uitgedrukt worden met het verschil tussen 'teneinde' en 'ter wille van'. Een voorbeeld: de politie speurt naar de inbreker teneinde hem zijn gerechte straf niet te laten ontlopen. Deze actie is een vorm van werken; met de arrestatie is het klaar. Je kunt er echter aan toevoegen dat de politie dat doet ter wille van de gerechtigheid of rechtvaardigheid. Dat zou je ook een doel kunnen noemen, maar dat doel houdt niet op met de arrestatie. Dat doel is blijvend of permanent. Zelfs als de politie niets te doen heeft, is zij er nog ter wille van de gerechtigheid.

Er is nog een derde verschil tussen handelen enerzijds en werken en arbeiden anderzijds. Arendt spreekt over de menselijke conditie van de pluraliteit. Met dat begrip drukt zij uit dat mensen zowel gelijk als verschillend zijn. Indien wij mensen niet gelijk waren, zouden wij elkaar en diegenen die voor ons kwamen niet kunnen verstaan, noch in staat zijn plannen te maken voor de toekomst en de behoeften te anticiperen van diegenen die na ons zullen komen. Maar mensen zijn ook uniek: niemand is gelijk aan iemand anders die ooit geleefd heeft, leeft of zal leven. De wereld wordt bewoond door mensen, niet door de Mens. Mensen zijn niet alleen verschillend op een passieve manier, zoals andere dingen gelijk en verschillend zijn, maar ze brengen hun verschillen ook tot uitdrukking. Een mens kan zichzelf meede-

len aan anderen door spreken en handelen. Spreken en handelen openbaren de unieke gevarieerdheid van de gelijke mensen. In deze gevarieerdheid delen mensen zichzelf mee; ze onderscheiden zich van elkaar door te laten zien wie ze zijn, door als mensen en niet als objecten aan elkaar te verschijnen.

Het 'wie' moet overigens scherp onderscheiden worden van het 'wat' van mensen. Als we vragen 'wie' iemand is, geven we meestal een aantal kenmerken of eigenschappen zoals karakter, beroep, leeftijd enzovoorts. Hiermee hebben we echter het unieke van de persoon niet omschreven: in principe kunnen vele mensen aan deze beschrijving voldoen.

Handelen, aldus Arendt in *The Human Condition*, is in twee opzichten onvoorspelbaar:

Handelen wil, in de meest algemene betekenis van het woord, zeggen: een initiatief nemen, beginnen, iets aan de gang brengen. Omdat mensen begin zijn, nieuwelingen en beginnelingen krachtens geboorte, nemen mensen initiatief, voelen zij zich gedrongen tot handelen. [...] Het ligt in het wezen van beginnen opgesloten dat een begin wordt gemaakt met iets nieuws dat niet vanzelfsprekend kan worden verwacht van, niet rechtstreeks en onvermijdelijk voortvloeit uit wat er ook aan vooraf mag zijn gegaan, [...] Het feit dat de mens in staat is tot handelen, betekent dat het onverwachte van hem kan worden verwacht, dat hij kan waarmaken wat in de hoogste mate onwaarschijnlijk is. En dit weer is slechts mogelijk omdat ieder mens uniek is, zodat er met iedere geboorte iets in de wereld komt dat op unieke wijze nieuw is.

We kunnen niet alleen het begin van het handelen niet voorspellen, maar ook de uitkomst niet. Aan handelen komt immers

nooit een einde. Het proces, ontketend door een enkele daad, kan letterlijk tot het einde der tijden blijven doorgaan, tot het einde der mensheid zelf, zo schrijft Arendt. Het handelen gaat altijd vooraf aan iedere vorm van instrumentele rationaliteit; het 'wat' houdt een keuze tot een zinvol begin in.

Verband van de handelingstheorie met politiek

Op welke wijze is Arendts handelingstheorie in verband te brengen met de politieke sfeer? Het ligt voor de hand dat die politieke sfeer vooral te maken heeft met zowel arbeid als werk. Het gaat in de politiek immers, zo lijkt het althans, om het in stand houden en verbeteren van het 'onderhoud' (economie) van de samenleving of de staat, en dus om arbeid. De politiek van het scheppen van arbeidsplaatsen is hiervan een duidelijk voorbeeld. En het gaat in de politiek om het realiseren van een goede infrastructuur zoals wegen, dijken, scholen, sociale voorzieningen enzovoort – werk dus – opdat het 'levensonderhoud' van de samenleving efficiënt kan plaatsvinden.

Tegen deze gangbare mening in zijn deze 'politieke' zorgen volgens Arendt juist 'apolitiek'. Zij zijn dat, juist omdat zij behoren tot de sfeer van het 'huishouden' of de economie (arbeid) respectievelijk tot de sfeer van het produceren en vervaardigen (werk).

In tegenstelling tot arbeid en werk voltrekt het handelen zich in een publieke ruimte. Juist omdat arbeid en werk zich niet afspelen in een publieke ruimte, kunnen zij volgens Arendt niet de kern vormen van de politieke sfeer. Dit doet het vermoeden rijzen dat die kern gevormd wordt door het handelen, en dat de

politieke sfeer de sfeer of ruimte is waarbinnen het handelen (in Arendts zin) plaatsvindt. Dat wil zeggen: de politieke sfeer is de ruimte waarbinnen mensen initiatief kunnen nemen, zich als persoon tot uitdrukking kunnen brengen tegenover anderen en daden kunnen verrichten waarvan de zin gelegen is in die daden zelf. Zou dit volgens Arendt de realisering van 'publiek geluk' inhouden? Het ziet ernaar uit dat dit inderdaad het geval is.

De Amerikaanse Revolutie

In *On Revolution* analyseert Arendt de Amerikaanse Revolutie. Daarbij staat ze stil bij het begrip 'politiek' van de Amerikaanse oprichters van de 'Republiek' Amerika. In tegenstelling tot de min of meer gangbare mening gaat het Arendt niet om het 'liberale' vrijheidsbegrip, zoals dat bijvoorbeeld door Milton Friedman is verwoord. Voor hem bestaat vrijheid vooral in zo veel mogelijk afwezigheid van de invloed van de ander. In politieke zin gaat het dan om de afwezigheid van een gecentraliseerde regering. Vrijheid is persoonlijke vrijheid, dat wil zeggen economische bewegingsvrijheid en de maximale mogelijkheid om private belangen na te streven. Geluk is daarmee het private geluk: de maximale welvaart van de persoon. Het politieke ideaal dat hierbij hoort, is maximale welvaart voor zo veel mogelijk personen. De (politieke) rol van de staat bestaat in het veiligstellen van de mogelijkheid van iedereen om zijn persoonlijke belangen na te kunnen streven. Hoofdtaken van de politiek en regering zijn dan onder andere het recht (als garantie dat private contracten worden nageleefd, eventueel wordt dit recht afgedwongen) en de staatsveiligheid.

Arendt omschrijft dit begrip van vrijheid als volgt: '[...] de uitgangspunten die de mannen van de revolutie oorspronkelijk inspireerden [waren] publieke vrijheid, publiek geluk en een publieke geest. Wat daarvan in Amerika overbleef nadat de revolutionaire geest vergeten was, waren burgerlijke vrijheden, de individuele welvaart voor een zo groot mogelijk aantal mensen, en de publieke opinie als de grootste sturende kracht van een egalitaire democratische samenleving.'

Wat bedoelt Arendt als ze schrijft dat de 'revolutionaire geest vergeten was'? Wat is er vergeten? Het lijkt erop dat dit vergeten een soort 'Seinsvergeessenheit' is, waarin het 'vergetene' niet het 'Sein' van Heidegger is, maar het handelen of handelingsvermogen van mensen.

Kenmerkend voor het handelen is – zo zagen we al – dat het telkens iets nieuws begint. In *On Revolution* stelt Arendt dat het gaat om politieke vrijheid. Ook dit impliceert een vrijheid 'van', namelijk de vrijheid van de onderdrukking van regels die zijn opgesteld door weinigen maar waaraan velen zouden moeten voldoen. Ook al zouden die weinigen als afgevaardigden van de velen dat doen uit naam van die velen (democratie), dan nog zou er geen politieke vrijheid zijn. Het gaat om het zelf kunnen participeren in de regering. Aldus kan geluk worden nagestreefd. Hiervoor hebben de burgers macht nodig, regeringsmacht. Machthebbers dienen niet de (eventueel afgevaardigde) weinigen te zijn, maar alle mensen van de republiek zelf. Voor politieke vrijheid is het een vereiste dat iedereen in de gelegenheid is en het recht heeft om deelnemer in de regering of het bestuur te (kunnen) zijn. Het gangbare democratische gebeuren impliceert via de stemming dat van deze participatie (dus politieke vrijheid en de mogelijkheid tot 'publiek geluk') afstand wordt gedaan.

Publieke ruimte is nodig om het politieke handelen van de burgers van een republiek mogelijk te maken. Anders gezegd: niemand kan 'gelukkig' of 'vrij' zijn zonder te participeren in de publieke macht. Om gelukkig te zijn moet iedereen in staat zijn om over politieke items te discussiëren en te beslissen. Om dit geluk te handhaven zijn volgens Arendt kleine, lokale gemeenschappen noodzakelijk (een systeem van 'raden'), waarbinnen het politieke handelen plaatsvindt. Hoe we ons dat concreet moeten voorstellen, blijft nogal duister. Maar één ding is duidelijk: het 'publieke geluk' is het doel van de politiek en dus van de 'Republiek'.

Als Arendt dit 'publieke geluk' omschrijft, dan spreekt ze over het in gang zetten van iets nieuws en de opwindende, enerverende ervaring hierbij. In de (een) 'revolutie' gaat het niet om het omverwerpen van het oude en om het eenmalig opbouwen van iets nieuws, maar om het permanent veranderen, om het telkens iets nieuws beginnen. In zekere zin representeert het denken en handelen van de 'founding fathers' van de Amerikaanse Revolutie dat wat politiek 'eigenlijk' is. De politieke sfeer dient een soort 'permanente revolutie' in te houden, waarin de menselijke nataliteit, het gegeven dat ieder mens een 'beginneling' is, tot uitdrukking komt.

De wijze waarop dit gebeurt, is die van open discussie en besluitvorming. Dan ontstaan beargumenteerde opinies. Hierbij is het van belang dat de deelnemers het 'publieke goed' voor ogen houden, in plaats van de private belangen. Onder dit publieke goed verstaat Arendt onder andere het belang van de velen stellen boven dat van het individu en de zorg voor het voortbestaan van de publieke ruimte zelf. Arendt wil aldus het primaat van het politieke veiligstellen: het telkens opnieuw (kunnen) beginnen en de zorg voor blijvende structuren van politieke vrijheid, van

de mogelijkheid tot het beginnen van iets nieuws en het uiting kunnen geven aan 'wie' men is.

Deelnemers in deze discussie dienen een open geest te hebben en 'vriendelijk' te zijn voor anderen. Niemand heeft de wijsheid in pacht, het gaat om het begrijpen of interpreteren van de waarheid in een redelijke en open discussie met anderen. Het doel van mensen in de politieke ruimte is 'thought': het reflecteren, kritiseren en initiëren in denken en spreken. Hierbij dient men wel de kwetsbaarheid en feilbaarheid van de menselijke geest en het menselijk handelen in de gaten te houden. Al doende wordt het leven van mensen als waardevol ervaren en ontstaat 'publiek geluk'. Dit bestaat uiteindelijk in het bediscussiëren van de 'deugd' en het onderzoeken en exploreren van het leven. Voor Arendt geldt, evenals voor Socrates: het niet-onderzochte leven is mensonwaardig.

Het publieke handelen geeft aldus waarde aan het leven van de deelnemers. Publiek geluk houdt dus onder meer ook in: de waarde van je persoonlijk leven ervaren in open discussie en confrontatie met anderen. Het gaat hierbij zowel om de waarde van de persoonlijke kern ('wie') die zich in de discussie en confrontatie manifesteert, als om het 'begin', het initiatief dat je telkens bent.

Wanneer eenmaal een politieke ruimte in deze zin is geconstitueerd, dan is Arendt niet bang voor de mogelijkheid dat private belangen en verborgen agenda's die ruimte corrumperen. Open gesprek en discussies overheersen immers die ruimte. Omdat private belangen 'privaat' zijn, is over deze belangen geen overeenstemming mogelijk en daarom zullen zij worden uitgesloten uit de publieke ruimte.

Een ander punt is nog de 'vergetelheid'. Een einde maken aan

armoede, bijvoorbeeld door een hogere productiviteit, is geen 'revolutie', maar het oplossen van een sociaal vraagstuk. Dit vraagstuk vat Arendt min of meer 'technocratisch' op, omdat de oplossing bestaat in het toepassen van technische middelen. Hier is geen sprake van een revolutie omdat het niet gaat om de politieke vrijheid of het publieke geluk.

De politieke ruimten in de hedendaagse politieke cultuur zijn geheel ingenomen door private belangen, hun afgeleiden (o.a. de economische welvaart als doel) en 'technologische' vraagstukken. Hierdoor heffen zich deze ruimten in zekere zin op, omdat het niet meer gaat om het publieke geluk en de politieke vrijheid. Deze zijn 'vergeten'. De sporen van het streven naar dit geluk en deze vrijheid zijn nog wel zichtbaar, maar veelal onder een negatief voorteken. Dit streven en de bijbehorende 'oeverloosheid' van het spreken en eindeloosheid van het nemen van een initiatief kan private belangen belemmeren. Zij dragen dan niet bij tot een efficiënte oplossing van maatschappelijke problemen.

De Griekse polis

In *The Human Condition* beschrijft Hannah Arendt het politieke leven van de Griekse polis, de stadstaat ten tijde van Plato en daarvoor. Haar interesse is niet primair historisch, maar 'systematisch': ze wil een historische situatie beschrijven waarin 'het handelen' concreet en duidelijk tot zijn recht is gekomen. Deze beschrijving kan eveneens gezien worden als een herinneren van 'het vergetene' van de eigenheid van het handelen. Hier is een verwantschap te zien tussen Heidegger en Arendt. De twee kenden elkaar goed en Arendt is op dit punt zeker beïnvloed door

Heidegger. Zoals Heidegger vanaf Plato de 'Seinsvergeessenheit' laat plaatsvinden, zo begint voor Arendt bij Plato het 'vergeten' van het handelen zoals zij dat heeft omschreven.

Ook kan men haar beschrijving van de polis zien als een protest tegen de als min of meer vanzelfsprekend ervaren inbeslagname van de publieke ruimte door private belangen en hun afgeleiden. Misschien zouden we het ook zo kunnen zeggen: de Griekse polis geldt voor haar als een historisch brokstuk uit het verleden dat via ideaaltypische beschrijving dient te worden vastgehouden om vervolgens uitgangspunt te zijn van een kritische analyse van de hedendaagse cultuur en samenleving.

De Griekse polis is een 'vrij' gekozen organisatie. Zij is niet opgericht omwille van de noodzaak tot overleven en de bijbehorende eisen tot arbeid. Integendeel, deze sfeer van arbeid is hiervan geheel buitengesloten en behoort tot de sfeer van slavernij. De polis is gebaseerd op slavernij, die in het Griekse denken noodzakelijk, dus gerechtvaardigd vanwege de noodzaak van arbeid ten behoeve van de productie van noodzakelijke levensmiddelen. Arbeid is geheel gebonden aan de eisen van het naakte biologische bestaan en kan daarom geen menselijke activiteit zijn. Leven en arbeiden zijn bij de Grieken infrastructureel; ze maken het 'goede leven' mogelijk, maar zijn hier geen voldoende voorwaarde voor. In feite lijkt bij de Grieken – althans in de lezing van Arendt – de relatie juist omgekeerd te zijn aan die in de moderne tijd. Alles wat met arbeid en werk te maken heeft, wordt uitgesloten van het goede leven.

Omwille van het mens-zijn (handelen en spreken) is het dus noodzakelijk dat andere wezens zorg dragen voor arbeid. Daar nu slaven niet deze natuur van mens-zijn manifesteren, omdat zij, wegens een 'ingeboren drang tot zelfbehoud' een te grote lief-

de tonen voor het (biologische) leven zijn zij bestemd voor deze arbeid. Zij komen hiermee tot hun recht. Omdat slaven geen moed toonden en niet hun leven op het spel zetten omwille van de menselijke natuur (handelen en spreken), meende Plato dat de 'slavennatuur' evident is. Het blijft merkwaardig dat Arendt hier naar mijn weten geen commentaar op heeft geleverd; politieke vrijheid lijkt in dit beeld alleen mogelijk op basis van 'slavernij'. Dit gevoel wordt nog eens versterkt door het gegeven dat Arendt het 'handelen', de politieke vrijheid en publiek geluk juist heeft willen benadrukken als een soort tegendeel van het totalitarisme en fascisme.

De Griekse polis heeft een dubbele functie vervuld. Ten eerste diende zij iemand in staat te stellen datgene te doen waartoe hij anders slechts sporadisch in staat zou zijn. Zij biedt kansen voor een mens 'zich te onderscheiden, in woord en daad te laten zien wie hij als unieke eenmalige persoonlijkheid was'. Hierdoor kon het 'buitengewone tot een gewone gebeurtenis van het dagelijks leven' worden. In dit opzicht bestaat er een zekere samenhang tussen de analyse van Arendt en die van Fukuyama, wanneer laatstgenoemde de zin van politieke processen beschrijft als toneel waar mensen erkenning zoeken en aan hun ambitie uiting kunnen geven.

Ten tweede bood de polis een oplossing voor het onzekere, nietige en vluchtige van woord en daad. De onthulling van het 'wie' en nieuwe initiatieven krijgen in de polis houvast en kunnen beklijven. Onsterfelijkheid is zo mogelijk. De polis is voor Arendt de plaats in de Oudheid, waar het 'goede leven' mogelijk is: 'Het "goede leven", zoals Aristoteles de burger [van de polis] noemde, was [...] niet slechts beter, vrijer of edeler dan het gewone dagelijkse bestaan, maar van een geheel andere orde. Het was goed

omdat het verlost van de zorg van het naakte bestaan, bevrijd van arbeid en werk en verheven boven de alle levende wezens ingeboren drang tot zelfbehoud, niet langer aan het biologische levensproces was gebonden.'

Een citaat van Charles Taylor kan hier nog behulpzaam zijn. Taylor omschrijft het 'goede leven' van Aristoteles als volgt: 'Het werkelijke leven van mensen ontplooit op basis van deze infrastructuur [het geheel van maatschappelijke voorzieningen die ons verlossen van de zorg voor het overleven en ons bevrijden van arbeid en werk] een geheel van activiteiten die betrokken zijn op het goede leven: mensen discussiëren over morele uitnemendheid, zij reflecteren over de ordening van de dingen [...], zij spreken over het gemeenschappelijke goed en beslissen over de vraag hoe tot wetten gekomen moet worden en hoe deze moeten worden toegepast.'

Publiek geluk als het 'goede leven'

Wat leveren deze korte beschrijvingen van de Amerikaanse Revolutie en de Griekse Polis op vanuit het perspectief van het geluk? De gegeven beschrijvingen lijken erop te wijzen dat het begrip publiek geluk van Hannah Arendt vanuit haar handelingstheorie zijn betekenis krijgt.

Kort samengevat bestaat de kern van handelen (in Arendts zin) in:

- 1) het initiatief nemen van mensen, iets nieuws beginnen in een netwerk van relaties met anderen;
- 2) zich als persoon ('wie') tot uitdrukking kunnen brengen tegenover anderen;

3) het verrichten van daden die hun zin aan zichzelf ontleen en die door anderen gezien worden.

De realisering van dit handelen is de kern van het 'goede leven'. Hierin ervaren mensen hun 'geluk'. Dit geluk kan geen priaat geluk zijn. De relatie met anderen is constitutief. In deze zin kan gesproken worden van publiek geluk.

Er lijkt nu alles voor te zeggen dat dit 'goede leven', dat eigen is aan het handelen, samenvalt met het 'publieke geluk' en de 'politieke vrijheid' in de context van Arendts interpretatie van de Amerikaanse Revolutie en de Griekse polis. In haar ogen hadden de grondleggers van de Amerikaanse Revolutie het 'goede leven' en het 'publieke geluk' voor ogen, althans in eerste instantie. Arendt formuleert haar handelingstheorie echter niet in een 'politieke' context. Is deze theorie inderdaad 'apolitiek'? Kan het 'goede leven', eigen aan zich realiserend handelen, dan wel hetzelfde zijn als het 'publieke geluk' in politieke context?

Voor Arendt is de sfeer van het handelen de politieke sfeer bij uitstek. Binnen het scala van menselijke activiteiten onderscheidt zij arbeiden, werken en handelen. Zij ontwikkelt deze begrippen zodanig dat zij elkaar uitsluiten. Voor ons geval is het van belang te beseffen dat in de sfeer van het handelen arbeiden en werken buitengesloten zijn. Dit impliceert dat iedere zorg voor overleving en technische realisatie van ontwerpen in de wereld niet in deze sfeer thuishoort.

Zoals gezegd, richt het gangbare begrip van politiek zich juist op arbeid en werk en hun afgeleiden. Dit gangbare begrip maakt dat we kunnen stellen dat voor Arendt de handelingstheorie apolitiek is. Maar omgekeerd: juist vanwege de uitsluiting van arbeid en werk in het handelen vormt het laatste, in de zin van Arendt, de kern van de politiek.

Maar ook vanuit haar politieke analyse van de Amerikaanse revolutie en de Griekse polis is waar te maken dat de sfeer van het handelen de politieke sfeer bij uitstek is. Het politieke aspect van de Revolutie respectievelijk de Griekse polis bestaat niet in het oplossen van het sociale vraagstuk of het ontwikkelen van een technische infrastructuur van een land. Integendeel. Het politieke bestaat juist in het tot uitdrukking komen van politieke vrijheid, het participeren in regeringen, het in staat zijn tot het nemen van initiatieven, het zich manifesteren tegenover andere mensen, en hiermee het verrichten van daden die als in zichzelf zinvol worden ervaren. Dit hoort geheel en alleen thuis in de sfeer van het handelen.

De sfeer van het publieke geluk is voor Arendt die van het handelen. Het publieke geluk is daar aanwezig waar het menselijke handelen tot uitdrukking kan komen, kortom waar (politieke) vrijheid heerst. Zij baseert zich hierbij op een soort wezensanalyse van menselijke activiteiten enerzijds en op historische 'retrievals' van onder andere de grondleggers van de Amerikaanse Revolutie en de Griekse leef- en denkwijze in de polis anderzijds.

Dit handelen, begrepen als het goede leven, is aproductief en doel in zichzelf. Vrijheid, dus ook politieke vrijheid, betekent ten eerste vrij zijn van de noodzaak activiteiten te verrichten omwille van de overleving of economische productiviteit. Ten tweede betekent vrijheid vrij zijn van de dwang anderen te moeten gehoorzamen, ook al zijn die anderen 'democratisch' (door mij) gekozen. Ten derde is het de vrijheid tot het laten verschijnen van je 'wie' tegenover anderen en het initiëren van iets nieuws, iets onverwachts.

Arendts analyse roept vragen op. De eerste vraag is welke zin

het heeft om de politieke sfeer uitsluitend in die van het menselijke handelen te plaatsen. Ten tweede zou men zich kunnen afvragen of Arendt op goede gronden het begrip geluk in verband brengt met de politieke sfeer. Staat haar betekenis van geluk hier niet erg ver af van de gangbare betekenis van geluk?

Wat betekent geluk? In het eerste artikel in deze bundel geeft Loes Derksen een aantal omschrijvingen. Mogelijke betekenissen zijn: een emotionele 'extase'; een grote mate van vertrouwdheid, geborgenheid en rust, en het 'jezelf (kunnen) zijn'. Deze betekenissen van geluk komen bij Arendt min of meer voor. Het ervaren dat je 'wie' tot uitdrukking komt in het handelen, is immers een soort 'gelukservaring' in de zin van een ervaring van 'je zelf te zijn'. Hierbij kan tegelijk sprake zijn van een soort emotionele 'extase', namelijk de ervaring dat je unieke en verborgen 'wie' zichtbaar wordt (voor anderen). Verder is bij Arendt ook sprake van een 'emotionele extase' wanneer iets 'nieuws' wordt begonnen. Iets van geborgenheid of rust komt ook voor wanneer het gaat om de mogelijke onsterfelijkheid in en door het handelen. De onrust veroorzakende 'angst' voor het vergankelijke kan in het handelen omslaan in een rustgevend idee van een blijvende herinnering van je persoon en daden bij anderen.

Het publieke geluk heeft niets te maken met liefde als zodanig: in de publieke sfeer is volgens Arendt liefde niet aanwezig. Ook kan het publieke geluk niet zonder meer ethisch geïnterpreteerd worden, bijvoorbeeld als 'gelukservaring' wanneer je iets goeds voor anderen doet. Veeleer gaat het haar om esthetische waarden of gevoelens die je kunt ervaren als je unieke persoonlijkheid in je daden tot uitdrukking komt, of wanneer je iets 'nieuws' en blijvends initieert. De gelukservaring ligt dan in de richting van de ervaring van een 'uitdaging', van het ervaren dat

je bestaan en je handelen ertoe doen in de publieke sfeer. Hieraan kunnen zelfs morele bezwaren kleven, maar die hoeven het publieke geluk niet in gevaar te brengen. Om een voorbeeld te geven: wanneer het gaat om de keuze voor een leven waarin je carrière maakt en publiek handelend actief zult zijn, of de keuze voor het in dienst stellen van je leven om een ziek mens te verzorgen, lijkt Arendt, gezien vanuit haar handelingstheorie, te kiezen voor het eerste. Het is niet geheel duidelijk in hoeverre er morele of ethische grenzen zijn aan de realisering van publiek geluk. Men zou de ethische of morele aspecten van de realisering van publiek geluk 'infrastructureel' kunnen interpreteren. Het handelen (waarin publiek geluk kan worden ervaren) mag de voorwaarden van dit handelen (van mijzelf en anderen) niet aantasten. Dit is wellicht de kern van Arendts kritiek op de grondleggers van onder andere de Amerikaanse Revolutie. Zij zouden 'vrij' hebben gehandeld, maar zouden geen zorg hebben gedragen voor de continuïteit van die vrijheid en het bijbehorende publieke geluk.

Een derde vraag heeft betrekking op de radicale scheiding tussen het productieve arbeiden en werken enerzijds en het aproductieve handelen anderzijds. Toegespitst op het onderwerp van dit artikel: kan men alleen 'publiek geluk' ervaren in de aproductieve activiteiten? In *Zinnig ondernemen* heb ik beargumenteerd dat handelen, werk en arbeid niet zo gescheiden kunnen worden als Arendt dat doet. Kern van het argument is, dat aan iedere handeling (in Arendts zin) aspecten van arbeid en/of werk zijn verbonden, en andersom. Goed fluitspelen, spreken, redeneren enzovoort eisen oefening, een soort arbeid. Ook het aspect van werk speelt hier een rol: je speelt een bepaald muziekstuk of je zet een redenering op, met al hun technische aspecten. En om-

gekeerd bevatten werken en arbeiden als menselijke activiteiten op hun beurt aspecten van handelen; beide bestaan niet zonder betekenisverlening. Als dit zo is, dan heeft dat gevolgen voor het begrip publiek geluk. Een dergelijk geluk zou dan niet mogelijk zijn zonder een verbinding met arbeid en werk.

In de politieke sfeer, zoals wij die doorgaans opvatten en die dus verschillend is van die van Arendt, is de ruimte voor publiek geluk dan veel groter. Ook daar waar de politiek zich bezighoudt met sociaal-economische kwesties, kan dan sprake zijn van publiek geluk. De vraag is hoe met deze kwesties in de politieke context wordt omgegaan. Het streven naar publiek geluk zou dan betekenen dat 'politici' (in feite ieder lid die van een te besturen gemeenschap) in het regelen van 'politieke kwesties', inclusief de kwesties die betrekking hebben op het welzijn van de betreffende samenleving ook oog hebben voor het 'ter wille' ervan (hun zin), en zich niet slechts richten op hun functionele betekenis voor de samenleving. Door juist in die sfeer initiatieven te nemen kunnen politici hun eigenheid tot uitdrukking brengen.

Literatuur

- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago & Londen: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1962). *On Revolution*. New York: The Viking Press.
- Arendt, H. (1979). *Vom Leben des Geistes*. München: Piper Verlag.
- Friedman M. en R.D (1962). *Capitalism and Freedom*. Chicago: University of Chicago Press.
- Diest, J. van (1997). *Zinnig ondernemen. Het reflexieve handelen*

- als grondslag voor de continuïteit van ondernemingen*. Assen: Van Gorcum.
- Dietz, M.G. (2000). 'Arendt and the Holocaust', in: D. Villa (red.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 86-112.
- Fukuyama, F. (1992). *Het einde van de geschiedenis en de laatste mens*. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Contact.
- Kateb, J. (2000). 'Political Action: its nature and advantages', in: D. Villa (red.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 130-150.
- Kohn, J. (2000). 'Freedom: the priority of the Political', in: D. Villa (red.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Prins, W.B. (1990). *Op de bres voor vrijheid en pluraliteit*, Amsterdam: VU Uitgeverij, Amsterdam.
- Safranski, R. (1995). *Heidegger en zijn tijd*. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Atlas.
- Taylor, C. (1992). *Sources of the self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wellmer, A. (2000). 'Arendt on Revolution', in: D. Villa (red.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 220-244.